

MACIEJ MANIKOWSKI

Uniwersytet Wrocławski

Instytut Filozofii

Źródła bizantyjskiego rozróżnienia między istotą a działaniami (Grzegorz z Nyssy)

Sources of the Byzantine Differentiation between Essence and Acts (Gregory of Nyssa)

Chrześcijański Wschód różni się od Zachodu, stąd teologia i filozofia chrześcijańskiego Wschodu różni się od teologii i filozofii łacińskiego Zachodu. Uprzymiarnia sobie to ktoś, kto pierwszy raz spotyka się z prawosławną liturgią czy sztuką ikonograficzną. Różnice te jednak nie są jedynie natury dogmatycznej¹, choć te odgrywają dziś fundamentalną rolę w procesie powracania do jedności, lecz są różnicami, których podstawy leżą w odmienności kulturowej, jaka istniała w dwóch częściach *Imperium Romanum*. Można powiedzieć, że odmienności dogmatyczne wynikają z tych właśnie zróżnicowań kulturowych i przez nie zostały niejako zakonserwowane.

Różnice kulturowe chrześcijaństwa greckiego i łacińskiego dają się – ze świadomością dokonanego tutaj skrótu myślowego – sprowadzić do trzech głównych grup: 1. terytorialnych, 2. językowych i 3. intelektualno-duchowych. Rozpatrując te trzy grupy różnic, bardzo łatwo zauważyć nie tylko to, co różni, lecz również to, co oba Kościoły łączy. W tym miejscu trzeba jednak przypomnieć, że po zaistnieniu formalnej schizmy między Wschodem i Zachodem nasiliła się skłonność do wyolbrzymiania różnic i próbowano budować obok siebie jakby dwa światy chrześcijańskie. Personalne animozje przyczyniły się do zniszczenia istniejącego w pierwszych wiekach, pomimo wszystko, nurtu jedności, i do „zbudowania” statycznego rozdzie-

¹ Najczęściej przywoływanymi różnicami dogmatycznymi są: pochodzenie Ducha Świętego, rozumienie grzechu pierwotnego czy Wcielenia, a także niepokalane poczęcie Matki Bożej. Różne jest też pojmowanie prymatu Biskupa Rzymu i jego nieomyślność w sprawach wiary i moralności.

lenia. Istotnie, rozłam między chrześcijańskim Wschodem i Zachodem datuje się dopiero od połowy XI w.; wszystko, co poprzedza ten moment, stanowi wspólny skarb obu rozdzielonych części. Kościół prawosławny nie byłby tym, czym jest, gdyby nie miał św. Cypriana, św. Augustyna, św. Grzegorza Wielkiego, podobnie jak Kościół rzymskokatolicki nie mógłby obyć się bez św. Atanazego, św. Bazylego, św. Cyryla z Aleksandrii².

Różnice terytorialne są najlepiej dostrzegalne. Wynikają one – po pierwsze – z rozległości terenowej Cesarstwa Rzymskiego, a – po drugie – z wcielania nowych ludów jedynie politycznie, a nie kulturowo. Mianem Wschodu zatem najczęściej określa się nie tyle tereny wschodnie Cesarstwa, lecz obszary dawnego państwa Aleksandra Macedońskiego, czyli Helladę, Azję Mniejszą, północne tereny Egiptu oraz Syrię i Palestynę. Różnice terytorialne w zasadzie pokrywają się z odmiennosćmi językowymi. Mówiąc w tym wypadku o Kościele Wschodnim, a jeszcze ściślej o teologii i filozofii chrześcijańskiego Wschodu, ma się z reguły na myśli naukę uprawianą w języku greckim, w przeciwieństwie do języka łacińskiego dominującego w literaturze zachodniej³. Sytuacja ta ma jednak dalekosiężne skutki: o ile wschodni chrześcijanie nie mieli żadnych kłopotów z czytaniem pism Platona, Arystotelesa, stoików czy neoplatoników, a także pism Starego (w wersji *Septuaginty*) i Nowego Testamentu w oryginale, o tyle na Zachodzie potrzebni byli tłumacze, którzy przygotowują łacińskie wersje klasyków filozofii i Pisma Świętego. Tłumaczenie nie jest jednak kopią oryginału, lecz już pewną jego interpretacją. Na te dwie wymienione grupy różnic między Wschodem i Zachodem nakłada się trzecia, określona jako rozróżnienia intelektualno-duchowe. Grecy pisarze chrześcijańscy nigdy nie dokonywali ostrych rozróżnień czy przeciwstawień między teologią a filozofią z jednej strony oraz teologią a mistyką z drugiej. To oddzielanie, które było w niektórych momentach dziejowych czymś samozrozumiałym dla myślicieli Zachodu, prowadziło do wprowadzenia sztucznych podziałów, choćby na teologię objawioną i teologię naturalną u Tomasza z Akwinu czy na religię statyczną Kościoła i religię dynamiczną mistyków u Henri Bergsona⁴. *Tradycja wschodnia nigdy – jak pisze Włodzimierz Łoski – nie czyniła różnicy między mistyką a teologią, między prywatnym doświadczeniem Boskich tajemnic a dogmatem stwierdzanym przez Kościół. [...] W oderwaniu od prawdy strzeżonej przez cały Kościół doświadczenie prywatne byłoby pozbawione wszelkiej pewności, wszelkiej obiektywności, byłoby mieszaniną prawdy i fałszu, rzeczywistości i złudzenia – «mistycyzmem» w ujemnym znaczeniu tego słowa. Z drugiej strony – nauczanie Kościoła nie miałoby żadnego wpływu na dusze, gdyby*

² W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. M. Szczaniecka, Warszawa 1989, s. 9.

³ Por. M. Wesoły, *Z Konstantynopola do Florencji czyli odzyskanie greki na Zachodzie*, „Eos” R. 85 (1998), s. 285-303.

⁴ Por. S. Świeżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa 2000, s. 646-648; H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło, K. Skorulski, Kraków 1993, głównie rozdziały 2 i 3.

nie wyrażało w jakiś sposób wewnętrznego doświadczenia prawdy, danej, w różnym stopniu, wszystkim wiernym. A więc nie ma chrześcijańskiej mistyki bez teologii, zwłaszcza jednak nie ma teologii bez mistyki⁵.

Jednym z wielu elementów teologiczno-filozoficznego nauczania bizantyjskiego chrześcijaństwa jest – jak chcą Grecy⁶ – dogmat o realnej różnicy między istotą Boga (*ousia*) a Jego działaniami (*energeiai*). Rozróżnienie to nie było rozumiane przez teologów i filozofów Zachodu już w XIV wieku, czyli wtedy, kiedy z całą mocą zostało sformułowane⁷. Rozróżnienie to jest jednak dla myśli bizantyjskiej fundamentalne: wyjaśnia zagadnienia metafizyczne (dotyczy przecież bytu Boga), dookreśla całą sferę teorii poznania poprzez wyjaśnienia możliwości poznania niepoznawalnego Boga, rozwiązuje główny problem filozoficznej antropologii, precyzując ostateczny cel życia i działania człowieka. Bez tego rozróżnienia, wiele problemów teologiczno-filozoficznej refleksji bizantyjskiej jest nie do zrozumienia; bez tego zrozumienia, dodać trzeba – właściwego zrozumienia – myśl ta pozostaje niechrześcijańska.

Niniejszy szkic stanowi omówienie teologicznych i filozoficznych źródeł owego fundamentalnego rozróżnienia. Wiadomo bowiem, że choć naukę o Boskich działaniach sformułowano w czternastym wieku, to nie jest ona – źródłowo – nauką Grzegorza Palamasa i jego uczniów. *Rozróżnienie to, choć nie wyrażone tak jasno pod względem dogmatycznym, znajdujemy u większości Ojców greckich, poczynając od pierwszych wieków Kościoła. Chodziło więc o autentyczną tradycję Kościoła Wschodniego ściśle związaną z dogmatem trynitarnym*⁸. Prezentowane rozważania odnoszą się będą do tekstów Grzegorza z Nyssy, u którego rozróżnienie między istotą a działaniami wpisuje się nie tylko w kontekst metafizyczno-epistemologiczno-antropologiczny, lecz również w aspekt kosmologiczny. Mówiąc krótko, w pismach Nysseńczyka różnica ta jest także efektem odmienności Boga i świata stworzonego. Punktem wyjściowym tych analiz jest próba zrozumienia centralnego zagadnienia Starego Testamentu, jakim jest transcendencja, ale jednocześnie i immanencja Boga.

Warto w tym miejscu przytoczyć metodologiczną sugestię Włodzimierza Łoskiego: *Przy obecnych różnicach dogmatycznych między Wschodem i Zachodem trze-*

⁵ W. Łoski, *Teologia mistyczna*, dz. cyt., s. 7.

⁶ Tamże, s. 67. Chodzi tutaj zapewne o to, że nauka o Bożych działaniach, która zwycięsko wyszła ze sporów teologicznych, została ostatecznie uznana za prawowierną na Synodzie w Konstantynopolu w 1351 r. Por. D. Carabine, *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, W.B. Erdmans, Louvain 1995, s. 243. Książce tej zawdzięczam bardzo wiele, także sporo pomysłów zawartych w tym artykule.

⁷ Por. niektórych prace w języku polskim: G.I. Mantzaridis, *Przebóstwienie człowieka. Nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, tłum. I. Czaczkowska, Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska, Lublin 1997; Ch. Schönborn, *Przebóstwienie. Życie i śmierć*, tłum. W. Szymona, Poznań 2001; J-Y. Lellup, *Hezychazm. Zapomniana tradycja modlitewna*, tłum. H. Sobieraj, Kraków 1996; L. Uspieński, *Teologia ikony*, tłum. M. Żurowska, Poznań 1993.

⁸ W. Łoski, *Teologia mistyczna*, dz. cyt., s. 62.

ba więc – chcąc zajmować się teologią mistyczną Kościoła Wschodniego – zająć jedno z dwóch możliwych stanowisk: albo stanąć na pozycjach dogmatycznych Zachodu i badać tradycję wschodnią z perspektywy tradycji zachodniej, to znaczy krytykować ją, albo przedstawić tę tradycję w świetle dogmatycznym Kościoła Wschodniego. Możliwe dla nas jest tylko to ostatnie stanowisko⁹. Z punktu widzenia zachodniego można nie zgadzać się z przypisywaniem Zachodowi przez prawosławnego teologa, skądinąd bardzo otwartego na teologię łacińską, braku zupełnego zrozumienia dla greckiej mistyki. Tym niemniej godna uwagi pozostaje sugestia, by wschodnią myśl poznać w jej własnym i oryginalnym kontekście.

DEUS ABSCONDITUS

Teologiczna i filozoficzna myśl bizantyjska, zupełnie inaczej, niż łacińskie chrześcijaństwo, na pierwszym miejscu stawia Boga objawionego w Starym i Nowym Testamencie, a nie jedynie Boga filozofów i teologów – ideę, do której rozum ludzki dochodzi w procesie dialektycznego odkrywania. Jest to zatem Bóg żywy, który przemawia do człowieka, który jest zdolny to słowo usłyszeć i dzięki temu być Mu posłusznym. To, co mówią o Bogu myśliciele bizantyjscy, nie może być sprzeczne z tym, co On sam o sobie objawił. Co więcej, w swym teologicznym i filozoficznym myśleniu, idąc śladem Pisma Świętego, Bizantyjczycy próbują zachować antynomiczność biblijnego myślenia, czyniąc je poniekąd punktem wyjścia swego własnego sposobu odczytywania prawdy o Bogu. Ta antynomiczność myślenia greckich chrześcijan staje się dynamiczną zasadą bizantyjskiej teologii i filozofii. Pomimo tego, że Bóg objawił się człowiekowi, Stary Testament wydaje się zdecydowanie podkreślać, że Bóg jest Bogiem Ukrytym. Transcendencja Jedyne go staje się niejako Jego pierwszym imieniem.

Bóg, który objawił się w Starym Testamencie, Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba, jest całkowicie innym Bogiem, innym niż bogowie ościennych ludów. Bóg Izraela, Bóg, który stworzył świat i człowieka, inaczej niż inni bogowie, jest jedynym źródłem wszystkiego, co jest. Bóg Izraela jest jeden, jedyny i transcendentny. Powiada bowiem przez usta proroka Izajasza: *Tak mówi Pan, Król Izraela i Odkupiciel jego, Pan zastępów: Ja jestem pierwszy i Ja ostatni; i nie ma poza Mną boga. Któż jest do Mnie podobny?* (Iz 44,6-7)¹⁰. Bóg zatem jest nie tylko Bogiem Izraela, nie tylko jest Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba, lecz jest w pełni Bogiem jedynym, a to oznacza, że tylko On jest Bogiem z istoty, a każdy inny jedynie poprzez nazwanie. Wyznawanie wiary Izraela głosi: *Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Panem jedynym* (Pwt 6,4).

Najlepszym dowodem na to, że Bóg jest jedynym Bogiem, pozostaje zdecydowany zakaz wykonywania – inaczej niż było to w dotychczasowych tradycjach reli-

⁹ Tamże, s. 10.

¹⁰ Polska wersja językowa na podstawie: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu [Biblia Tysiąclecia]*, Pallotinum, Poznań-Warszawa 1980.

gijnych – jakiegokolwiek obrazu. Drugie Przykazanie Dekalogu jest tego najlepszym i najwymowniejszym przykładem (Wj 20,4-5; por. Pwt, 5,8-9). Pamiętać trzeba, że zakaz ten nie dotyczy wyłącznie sporządzania podobizny, lecz również – a może przede wszystkim – oddawania czci tym uczynionym ludzką ręką wizerunkom. Przykazanie to jest – jak zauważa Deirdre Carabine – najdobitniejszym apofatycznym elementem Starego Testamentu¹¹. Dlaczego jednak nie można było tworzyć żadnych podobizn Boga Izraela? Nie tylko dlatego, że tak czynili inni ludzie czy inne religie; nie tylko dlatego, że podobizna byłaby uczyniona ludzką ręką, a więc niedoskonała. Powód jest – jak się wydaje – bardzo prosty: Bo nikt nigdy Boga nie widział. *Pilnie się wystrzegajcie – skoroście nie widzieli żadnej postaci w dniu, w którym mówił do was Pan spośród ognia na Horebie – abyście nie postąpili niegodziwie i nie uczynili sobie rzeźby przedstawiającej podobiznę mężczyzny lub kobiety, podobiznę jakiegokolwiek zwierzęcia, które jest na ziemi, podobiznę jakiegokolwiek ptaka, latającego pod niebem, podobiznę czegokolwiek, co pełza po ziemi, podobiznę ryby, która jest w wodach – pod ziemią* (Pwt, 4,15-18). Nic ze świata rzeczy nie może więc być wizerunkiem Boga; nic ze świata stworzeń, nie może być podobizną Stwórcy.

Fragment ten, może w sposób mało teologiczny czy filozoficzny, zdecydowanie formułuje ideę Boga ukrytego, Boga transcendentnego, *Deus absconditus*. Bóg zdaje się mówić do Izraelitów: to, co widzieliście, to nie Bóg, a jedynie to, w czym zechciał się ludziom objawić. A On sam nadal pozostaje zakryty. Bóg Izraela, jako jeden jedyny, nie ma dla siebie żadnej podobizny, która byłaby w stanie ująć Go w jakikolwiek sposób. Nie jest On Bogiem, który podlegałby jakiegokolwiek kontroli ze strony człowieka (choćby poprzez ziemskie przedstawienia czy kultury magiczne). Jest On ponad wszystkimi bogami, wyższy od wszystkiego, co nie jest Nim. Nie tylko jest On inny od „pozostałych” bogów, lecz jest inny od każdej żyjącej istoty. *Bóg nie jest jak człowiek* – mówi Księga Liczb (Lb 23,19), a myśli i drogi Boga nie są myślami i drogami człowieka, jak stwierdza prorok Izajasz (Iz 55,8-9).

Jednym z atrybutów, który potwierdza transcendencję ukrytego Boga oraz Jego absolutne niepodobieństwo do natury stworzonej, jest Jego świętość. Hebrajski termin „świętość” – idąc za *Słownikiem biblijnym* McKenziego – znaczy „inny” lub „odłączony”. Świętość, można powiedzieć, konstytuuje istotę Boskości¹². Najczęściej w Piśmie Świętym termin ten używany jest przez samego Boga, wtedy, kiedy określa On swą relację w stosunku do ludzi. W Księdze Izajasza, mówi: *Bóg Święty przez sprawiedliwość okaże swą świętość* (Iz 5,16). Często też Bóg potwierdza tym słowem swą najwyższą naturę i oddziela się tym samym od bytów skończonych, manifestując przez to swą nieskończoność (Iz 1,4). Nikt bowiem nie jest tak święty, jak

¹¹ Por. D. Carabine, *The Unknown God*, dz. cyt., s. 198.

¹² Por. J.L. McKenzie, *Dictionary of the Bible*, London-Dublin 1972, na który powołuje się Deirdre Carabine. Por. D. Carabine, *The Unknown God*, dz. cyt., s. 199. Podobnie uważa K.E. Brower, *New Bible Dictionary*, third edition, Illinois, 1996, s. 477; E. Jacob, *Theology of the Old Testament*, transl. by A.W. Heathcote and P.J. Allock, New York 1958, s. 86; *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, Illinois, Leicester, England 2003, s. 420.

Bóg. Albowiem tak ukazał się prorokowi Izjaszowi – siedzący na tronie a wokół Niego chór serafinów wołających: *Święty, Święty, Święty jest Pan Zastępów. Cała ziemia pełna jest Jego Chwały* (Iz 6,3)¹³. Potwierdzają to też słowa modlitwy Anny, matki Samuela: *Nikt tak święty jak Pan, prócz Ciebie nie ma nikogo, nikt taką skalą jak Bóg nasz* (1 Sm 2,2).

Świętość zatem konstytuuje dystans pomiędzy transcendentną i nieskończoną naturą jedynego Boga a skończoną pod każdym względem istotą człowieka, dystans niepokonywalny w żaden sposób, nieskończony w każdym wymiarze, podkreślający i utrwalający jedyność Boga i Jego status jako *Deus absconditus*. Podobnie u Rudolfa Otto, gdzie świętość rozumiana jako inność, powoduje jednocześnie reakcję strachu i fascynacji tym, który jest Bogiem transcendentnym¹⁴. W takich momentach życia Mojżesz zakrywał twarz (Wj 3,16), Jakub zdjęty był trwogą (Rdz 28,17), a Izjasz obawiał się swych grzechów (Iz 6,5). Dystans ten zostaje potwierdzony także i innymi słowami, jakie znaleźć można w Piśmie Świętym. Rozumienie Boga jako Króla potwierdza nie tylko Jego majestat, lecz również prowadzi do poszanowania i respektowania Jego prawa, a co za tym idzie, wprowadza nieprzekraczalny dystans między Władcą a Jego poddanymi.

Objawienie Starego Testamentu jednoznacznie pokazuje, że Bóg Izraela, Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba, jest Bogiem ukrytym. Izjasz tak określa Boga: *Prawdziwie Tyś Bogiem ukrytym, Boże Izraela, Zbawco!* (Iz 45,15). W wizji proroka Izajasza opisany zostaje tron, na którym zasiada Bóg, i to, co jest dokoła Niego, lecz On sam pozostaje nieopisany (Iz 6,1-5, Ez 1,26-28); Eliasz doświadcza Boga jako cichego szmeru i powiewu wiatru bez jakiegokolwiek odniesienia do substancjalnego źródła (1 Krl, 19,12-13); Mojżesz i zgromadzeni u stóp góry Horeb Izraelici słyszeli głos Boga wydobywający się z ognia, lecz Jego samego nie dostrzegali (Pwt 4,12). Czym jednak było to, co dostrzegano lub słyszano? Najczęściej mówiono o objawieniach, czyli teofaniach ukrytego Boga. Podkreślano tym samym, że transcendentny Bóg objawia się ludziom, stając się tym samym obecnym pośród nich. Transcendentny Bóg jest jednocześnie Bogiem immanentnym. Bóg Starego Testamentu jest Bogiem ukrytym, *Deus absconditus*, który skrywa się i jednocześnie objawia siebie samego pod postacią zewnętrznych form, wielkich i doniosłych teofanii ognia, dymu i obłoku. W Starym Testamencie ciemność zawsze kojarzona jest z chaosem i nieporządkiem. Pierwszy akt stworzenia dokonany przez Boga, to pokonanie owej ciemności przez stworzenie światłości, która jest jedną z najczęstszych Jego teofanii¹⁵. Antynomia transcendentnego i jednocześnie immanentnego Boga Starego Testamentu stanie się dla wielu myślicieli epoki patrystycznej fundamentalnym punktem wyjścia do rozważań o naturze Boga.

¹³ To trzykrotne wezwanie powtórzone zostanie w Apokalipsie (Ap 4,8).

¹⁴ Por. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1999, s. 17-37 i 43-53.

¹⁵ Por. D. Carabine, *The Unknown God*, dz. cyt., s. 200.

ŚWIAT U GRZEGORZA Z NYSSY

Grzegorz z Nyssy, biskup i grecki pisarz chrześcijański z czwartego stulecia, jeden z trzech Ojców Kapadockich, jest w rozwoju teologii i filozofii chrześcijańskiej, po Ireneuszu i Orygenesie, kamieniem milowym. Jako najbardziej filozoficzny z Ojców Kapadockich¹⁶, publikuje – po Ireneuszowym dziele *Adversus haereses* i Orygenesowym traktacie *De principiis* – kolejne kompendium chrześcijańskiej teologii i filozofii – *Oratio catechetica magna* – zawierając w tym dziele nie tylko prawdy wiary chrześcijańskiej, lecz również pełny, jak na owe czasy, system chrześcijańskiej filozofii. Biskup Nyssy znany jest jednak najbardziej jako zdecydowany obrońca prawowierności wiary chrześcijańskiej, wiary w jednego Boga w trzech Osobach. Na kartach wielu swych dzieł konstruował najrozmaitsze argumenty, których celem było wykazanie jedności trzech Osób Trójcy Świętej. Znany jest z tego, że do obrony dogmatu trynitarnego zaangażował klasyczną filozofię grecką¹⁷.

Filozoficzna sytuacja Grzegorza z Nyssy jest zupełnie inna niż jego poprzedników. Ma pewną przewagę nad Filonem z Aleksandrii, gdyż prócz Starego Testamentu, może wykorzystywać pisma składające się na Nowy Testament. Ma niewątpliwą przewagę nad Orygenesem, gdyż pewne doktrynalne trudności zostały już rozstrzygnięte przez dogmatyczne orzeczenie soborowe. Jednak w wielu miejscach pozostaje on teologicznym i filozoficznym dłużnikiem, nie tylko Filona i Orygenesesa, lecz również Platona, Arystotelesa, Plotyna czy stoików. To w oparciu o ich filozoficzne pomysły (akceptując je albo polemizując z nimi) Grzegorz konstruuje swe najważniejsze idee dotyczące Boga w Trójcy Świętej jedyne, niepoznawalności Jego istoty czy tytułowego rozróżnienia między istotą a działaniami. Choć podchodzi do tych zagadnień z zupełnie innej strony, to w wielu miejscach jego rozwiązania są bardzo podobne do jego poprzedników. Rozróżnienie między istotą a działaniami wynika z trzech problemów analizowanych w pismach Biskupa z Nyssy: 1. budowy wszechświata, 2. rozumienia Boga oraz 3. niepoznawalności Jego istoty. Analiza tych trzech zagadnień da właściwą podstawę do zarysowania grzegorzowej koncepcji tytułowego rozróżnienia.

Filozoficzny wzorzec dla swej koncepcji budowy wszechświata, podobnie jak większość Ojców Kościoła, Grzegorz z Nyssy znajduje na przecięciu się dwóch koncepcji powstania świata: biblijnej i platońskiej. Pierwsza, pochodząca z Księgi Rodzaju, mówiła, że wszechświat został stworzony przez Boga (Rdz 1,1); druga, pochodząca od Platona, głównie z jego dialogu *Timajos*, mówiła, że świat został utworzony przez Boga (Demiurga) z odwiecznie istniejącej materii na wzór idealnych i wiecznych wzorców (idei). Nysseńczyk nie dostrzega w tych dwóch projektach żadnej sprzeczności, bowiem już od dawna, od czasów Filona z Aleksandrii, powtarzano, że Platon mądrość tę uzyskał studiując księgi biblijne podczas pobytu w Egipcie.

¹⁶ Por. tamże, s. 224.

¹⁷ Por. M. Manikowski, *Filozofia w obronie dogmatu. Argumenty antytryteistyczne Grzegorza z Nyssy na tle tradycji*, Wrocław 2002.

Stąd, zaczęto mówić o nim, że jest naśladowcą Mojżesza. Numeniusz powie dobitnie: *Kim jest Platon, jak nie Mojżeszem mówiącym po attycku? (ti gar esti Platon e Moises attikidzon)*¹⁸.

Omawiając problem powstania i budowy wszechświata, Grzegorz z Nyssy wykorzystuje Platońskiego *Timajosa* i powtarza to, co wcześniej powiedział ateński filozof: Bóg stworzył świat nie z konieczności, lecz z miłości, nawiązując tu także do fragmentów biblijnego objawienia. Przy okazji dokonuje zaadoptowania do swej tworzonej właśnie teorii, Platońskiej koncepcji idei: poza zewnętrznymi granicami świata materialnego znajdują się rzeczywistości poznawalne jedynie intelektualnie. W traktacie *De anima et resurrectione* pisze tak: *W istocie widziane we wszechświecie zmysłowe rzeczy są jakby grubymi ścianami, przeszkadzającymi ludziom małego ducha dostrzec rzeczy duchowe. Tacy ludzie widzą tylko ziemię, wodę, powietrze, ogień, lecz skąd pochodzi każdy z tych elementów i jak się z innymi łączy, od kogo zależy, w swej krótkowzroczności nie zdołają poznać*¹⁹. Okazuje się, że rozumienie procesu stworzenia świata jest u Nysseńczyka kosmogonią, która zakładając pierwotne stworzenie czterech elementów przez Boga, wyprowadza naturę wszystkich stworzonych rzeczy z podstawowych właściwości wody, ziemi, powietrza i ognia, podobnie jak czynili to filozofowie greccy. Jednakże w tym miejscu Grzegorz z Nyssy napotkał poważny problem: Jak uzgodnić „ontologię” biblijnego objawienia z ontologią Platońskiego *Timajosa*?

W traktacie *De anima et resurrectione* Biskup Nyssy stwierdza, że są tylko dwie klasy bytów – intelektualne i cielesne – przy czym te drugie dzielą się na ożywione i nieożywione, a w dalszej kolejności byt ożywiony dzieli się na racjonalny i nieracjonalny, co ma w całości wyczerpywać wszystkie rodzaje istot istniejących we wszechświecie. Pisze: *Wszystkie byty dzielą się na dwie kategorie: na duchowe i cielesne. Stworzenia duchowe nie są podobne do bezcielesnej natury Boskiej, lecz są jej bliskie jako niewidzialne, niedotykalne i nierozciągalne, czyli mają właściwości, które bez obawy zbłądzenia przypisać należy najwznioślejszej naturze. Świat zaś materialny jest zupełnie różny od Boga*²⁰. Pierwsza część tego podziału, na byty intelektualne i cielesne, jest zdecydowanie pochodzenia Platońskiego²¹. Jednakże Grzegorz z Nyssy, jako chrześcijanin, podkreśla, że bytem intelektualnym nie są idee, tak jak u Platona, lecz raczej byty duchowe, czyli aniołowie i ludzkie dusze. Opisując te byty, Nysseńczyk notuje: *Są trzy klasy istot duchowych: pierwsza to tych, które u początku otrzymały bezcielesne życie i nazywają się Aniołowie, dalej tych, które żyją w połączeniu z ciałem i zwą się ludźmi, w końcu tych, które przez śmierć odłączyły się od swych ciał*²². Podział ten nie oddaje – według Biskupa Nyssy – całej

¹⁸ Numeniusz, fragment 8. Cyt. za: D. Carabine, *The Unknown God*, dz. cyt., s. 224.

¹⁹ Grzegorz z Nyssy, *De anima et resurrectione*, 30-31. Polska wersja językowa: Grzegorz z Nyssy, *Dialog o duszy i zmartwychwstaniu* [w:] Św. Grzegorz z Nyssy, *Pisma wybrane*, tłum. W. Kania, red. E. Stanula, PSP 14, Warszawa 1974.

²⁰ Tamże, 72. Por. D. Carabine, *The Unknown God*, dz. cyt., s. 238.

²¹ Por. choćby: Platon, *Timajos*, 27d-28a; *Państwo*, 507b-c. 509d.

²² Grzegorz z Nyssy, *De anima et resurrectione*, 50.

prawdy: nie ma w nim Boga ani tego, że cały świat został przez Niego stworzony. Stąd, choć schemat ten jest filozoficznie poprawny, zostaje on odrzucony jako nie do końca zgodny z objawieniem. Dlatego podejmie on próbę innego spojrzenia na to zagadnienie. To, co jest, zostaje przez Grzegorza podzielone najpierw na to, co intelektualne, i to, co cielesne, a w drugiej instancji to, co intelektualne zostaje podzielone na to, co stworzone, i to, co niestworzone. Pierwsza część jest wyraźnie Platowska, ale druga uwzględnia już biblijne objawienie. Jednak i ten schemat zostaje ostatecznie przez Nysseńczyka odrzucony, jako próba uzgadniania Platona z Biblią, a nie – co właściwsze – Biblii z Platonem.

Grzegorz z Nyssy, dostrzegając niewłaściwość podjętych prób uzgadniania Platona z Pismem Świętym, odwraca teraz proces uzgadniania, i na schemat biblijny (oczywiście już nie „czyste” objawienie, lecz objawienie teologicznie i filozoficznie odczytane) nakłada ontologiczne pomysły z dialogów Platona. To, co w tym przypadku uzyskuje, jest przez niego zaakceptowane i odąd już konsekwentnie stosowane jako jego własny pomysł ontologiczny (czy raczej ontologiczno-kosmologiczny). Pomysł ten stanie się wyróżnikiem ontologicznego myślenia Biskupa Nyssy. Według niego, byt dzieli się na niestworzony (Bóg) i stworzony (czyli to wszystko, co nie jest Bogiem, a co powstaje na mocy wolnego aktu Boga). Byt stworzony może być albo intelektualny, albo cielesny. Według Grzegorza z Nyssy są tylko dwa byty intelektualne: niebiański (aniołowie) i ziemski (ludzkie dusze). Bytów cielesnych jest znacznie więcej: materia (cielesny byt nieożywiony), świat roślin (cielesny byt ożywiony i nieodczuwający), zwierzęta (cielesny byt ożywiony, odczuwający, lecz nieracjonalny) i człowiek (cielesny byt ożywiony, odczuwający i racjonalny). Człowiek zatem to byt stworzony, cielesny, ożywiony, odczuwający i racjonalny – dzięki swemu ciału – oraz byt stworzony i intelektualny – dzięki swej duszy. Ten modelowy podział stanie się dla Nysseńczyka filozoficznym punktem wyjścia do rozważań ontologicznych i antropologicznych²³.

Pozostało dla Grzegorza z Nyssy jeszcze jedno ważne teologicznie i filozoficznie pytanie: Czym jest w takim wypadku materia? Przy próbie rozwikłania tej zagadki posłuży się koncepcjami stoików, a dokładnie ich „odwróceniem”. Dla nich – ujmując to krótko – wszystko, co jest, jest ciałem. Jeżeli coś nie jest ciałem, to nie jest, bowiem są jedynie ciała. Jednakże istnienie jedynie ciał jest dla Nysseńczyka sprzeczne z biblijną opowieścią o stworzeniu świata. W traktacie *In hexaemeron apologia* powiada zatem, że Mojżesz w Biblii stwierdza, iż Bóg na początku stworzył niebo i ziemię (Rdz 1,1). Można z tego zdania wyciągnąć teologiczny i filozo-

²³ Ściśle mówiąc, takiego podziału bytów nie ma w pismach Grzegorza z Nyssy. Da się go zrekonstruować na podstawie wielu wskazówek i sugestii. Por. Grzegorz z Nyssy, *Contra Eunomium*, I.270-271. Na podstawie: *Gregorii Nysseni Opera*, vol. I: *Contra Eunomium Libri*, pars prior, Liber I et II (vulgo I et XIIB), Leiden 1960. Por. D.L. Balás, *Methoousia Theou. Man's Participation in God's Perfection According to Saint Gregory of Nyssa*, „*Studia Anselmiana*”, vol. 55, Roma 1966, s. 34-51; E. Peroli, *Il platonismo e l'antropologia filosofica di Gregori di Nissa. Con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*, Milano 1993, s. 26.

ficzny wniosek, że stworzenie nieba i ziemi oznacza: 1. stworzenie materii, 2. stworzenie wszystkich bytów oraz 3. stworzenie wszystkich władz, przyczyn i okazji bytów²⁴.

Materia jest zatem stworzona przez Boga. W tym miejscu Biskup Nyssy redukuje Platónski model stworzenia z *Timajosa* do jednego już tylko elementu – Boga (byty intelektualne są bowiem tak samo jak wszystkie inne stworzone). Rozumienie zatem materii jest w jego myśli dość specyficzne. Materia jest całością powstałą ze wszystkich jakości, które podlegają percepcji zmysłowej. Każda taka zmysłowa jakość natomiast, wzięta sama w sobie, jest już tylko pojęciem, pewną rzeczywistością bezcielesną, czyli czystym przedmiotem myśli. Z jednej strony materia ma za podłoże nie tylko to, co cielesne nie jest, lecz cielesne być nie może, a z drugiej strony, jako konsekwencję, Grzegorz z Nyssy pokazuje, że może być coś, co ciałem nie jest i nigdy nie będzie. W traktacie *De anima et resurrectione* napisze: *Cokolwiek jeszcze widzimy w cielesnej naturze, musimy powiedzieć, iż żadna z jej właściwości nie jest niczym materialnym – ani kształt, ani barwa, ani ciężkość, ani rozciągłość, ani wielkość, ani żadne inne określenie, lecz każde z nich jest pojęciem, a ich połączenie i jedność staje się ciałem*²⁵. Takie rozumienie stworzenia, materii i bytów godzi w fundamentalną metafizyczną zasadę filozofii stoickiej, twierdzącą, że jeżeli coś jest, to jest ciałem. Dla Harolda F. Chernissa takie rozumienie oznacza, że Nysseńczyk odrzucał materialistyczny i panteistyczny stoicyzm Posejdoniosa²⁶. Rozważania te pozwalają lepiej zrozumieć jego koncepcję Boga.

BÓG GRZEGORZA Z NYSSY

Prócz biblijnego objawienia, na koncepcję Boga w pismach Biskupa Nyssy, duży wpływ ma „teologiczne” myślenie Platona. Bóg jest Dobrem i to dlatego, że jest Dobrem, jest przyczyną istnienia świata. Nysseńczyk próbuje zatem rozwiązać zagadkę początku wszechświata tak samo, jak Platon w swym *Timajosie*: *A więc mówmy, z jakiego powodu organizator zorganizował wszystko, co powstaje, i ten wszechświat. Dobry był*²⁷. Problematyka Dobra pojawia się także i w innych dialogach, szczególnie w *Państwie*, lecz tu idea Dobra stoi niejako na szczycie hierarchicznie zbudowanej rzeczywistości, choć nie zostaje przez Platona utożsamiana z Bogiem²⁸. U Grzegorza z Nyssy widać wyraźnie, że Bóg i Dobro to to samo, i tym aspektem

²⁴ Por. Grzegorz z Nyssy, *In hexaemeron apologia*, PG 44, 69c-72c i 73a. Na podstawie: *Patrologiae Cursus Completus. Series graeca* Prior, Parisis 1863, vol. 44-46 (*S.P.N. Gregorii Episcopi Nysseni Opera Quae Reperini Potuerunt Omnia* – ed. Moreli 1638). Por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 54-55.

²⁵ Grzegorz z Nyssy, *De anima et resurrectione*, 72.

²⁶ Por. H.F. Cherniss, *Platonism in Gregory of Nyssa*, „University Of California Publications in Classical Philology”, vol. 11, no. 1, Berkeley 1930, s. 59; E. Peroli, dz. cyt., s. 28.

²⁷ Platon, *Timajos*, 29d-e; wyd. pol.: Platon, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999, tom II, s. 679.

różni się on od Platona. Jednakże dla Nyssenńczyka Bóg – podobnie jak dla Filona z Aleksandrii, ale również dla Platona – jest Bogiem niepoznawalnym. Jest to echo Platońskiego *Timajosa*, gdzie Platon mówi o nieznanym Bogu (*agnostos theos*), choć nieznanym dlatego, że dopiero rozpoczyna się o Nim rozważania. Dla Biskupa Nyssy Bóg nie tylko jest Bogiem nieznanym, ale także niepoznawalnym i nienazywalnym²⁹. Bóg w jego pismach obdarzony zostaje wieloma właściwościami, które wcześniej Platon przypisywał ideom. Bóg jest wieczny, niezmienny, nieruchomy, niematerialny, bez przyczyny, lecz przede wszystkim – doskonały. Oczywiście, wszystkie te właściwości Bytu Absolutnego mógł Grzegorz z Nyssy znaleźć także w Piśmie Świętym. Zastanawiający jest jednak zupełnie inny fakt. Platon i jego filozofia nie pomogły Nyssenńczykowi wykazać podstawowej prawdy wiary chrześcijańskiej – jedności trzech Osób Boskich, czyli Boga jako Trójcy Świętej³⁰. W tym wypadku Biskup Nyssy musiał posiłkować się zupełnie inną tradycją filozoficzną – filozofią Arystotelesa, stoików z ich koncepcją Logos-Pneuma i Plotyna.

Grzegorza z Nyssy i Arystotelesa wiele łączy i wiele dzieli. George Florovsky podkreśla, że choć Ojcowie Kapadocy, a Nyssenńczyk w szczególności, korzystali z myśli Arystotelesa głównie przy rozstrzygnięciach terminologicznych, różnili się mocno w rozumieniu Bytu Absolutego. Ojcowie Kościoła pisząc o najwyższej substancji zawsze mieli na myśli Boga, to znaczy byt, który jest ostateczną pełnią i racją wszystkiego, a co za tym idzie, konsekwentnie, jest stwórcą wszechświata³¹. Pierwsza część takiego sposobu myślenia pokrywa się z myśleniem Arystotelesa. Dla niego *ousia* to także Bóg, rozumiany jako Pierwszy Poruszyciel (*protos kineus*). Druga część jest już zdecydowanie Arystotelesowi obca. Enrico Peroli podkreśla natomiast różnice, jakie dzieli Grzegorza z Nyssy i Arystotelesa w koncepcjach fizycznych. Powołując się na tekst *In Hexaemeron apologia* Biskupa Nyssy, wskazuje na koncepcję stworzenia wszechświata jako na zasadniczą różnicę fizyki Nyssenńczyka i Arystotelesa³². Wszystkie te uwagi pozwalają stwierdzić, że Nyssenńczyk jest – jak to ujmuje Hans Urs von Balthasar – gdzieś w środku między Platonem i Arystotelesem³³.

²⁸ Por. M. Manikowski, *Platoński rzemieślnik a chrześcijański Stwórca*, w: M. Żarowski (red.), *Studia z filozofii*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” No 1960, Filozofia XXXII, Wrocław 1998, s. 7-19.

²⁹ Por. Platon, *Timajos*, 28c; Grzegorz z Nyssy, *De Sancta Trinitate*, 10.18-11.3; *Quod non sint tres dei*, 42.18-43.2. Paginacja na podstawie: *Gregorii Nysseni Opera*, vol. III, pars. 1, „Opera dogmatica minora”, ed. F. Müller, E.J. Brill, Leiden 1958.

³⁰ Por. M. Azkoul, *St. Gregory of Nyssa and the Tradition of the Fathers*, „Text and Studies in Religion”, vol. 63, Leviston 1995, s. 78; J. Quasten, *Patrology*, vol. III: *Golden Age of Greek Patristic Literature. From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon*, Utrecht-Antwerp 1960, s. 284.

³¹ Por. G. Florovsky, *The Eastern Fathers of the Fourth Century*, The Collected Works, vol. VII, transl. by C. Edmunds, Vaduz 1987, s. 176.

³² Por. E. Peroli, dz. cyt., s. 28.

³³ Por. H.U. von Balthasar, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nyse*, Paris 1942, s. 22.

Cytowany powyżej fragment traktatu *De anima et resurrectione* podkreśla jeszcze jedną, dla myśli Grzegorza z Nyssy jednak fundamentalną, cechę Boga i świata przez Niego stworzonego. Biskup Nyssy pisze: *Świat zaś materialny jest zupełnie różny od Boga*³⁴. Świat materialny, czyli stworzony, nie tylko jest różny od Boga, ale jest od Niego zupełnie różny, czyli inny. Bóg i świat stworzony są sobie zdecydowanie przeciwstawne. Świat stworzony jest całkowicie inny niż Bóg, bowiem został przez Niego stworzony, czyli powołany do istnienia. Świat zatem istnieje tylko dlatego, że Bóg go stworzył; gdyby nie było Boga, nie byłoby świata, lecz nie odwrotnie. Paradoksalność istnienia świata polega na tym, że jego istnienie zależy w całości od Boga. Prowadzi to jednak do bardzo istotnej teologicznie i filozoficznie konsekwencji: między Bogiem a światem stworzonym powstaje przepaść lub dystans (*diastema*)³⁵, której w żaden sposób nie da się pokonać – stworzone nigdy nie stanie się niestworzonym i odwrotnie. W tym momencie do rozumienia transcendencji Boga dodany zostanie jeszcze jeden element: całkowicie inna natura Boga i świata. Można powiedzieć, że dopiero teraz całej wymowy nabiera rozumienie słów Anny, matki Samuela: *Nikt tak święty jak Pan* (1 Sm 2,2). Jeżeli „święty” znaczy „inny”, to naprawdę nikt prócz Boga nie może być inny, bo tylko On zupełnie odróżnia się od stworzonego.

Bóg Grzegorza z Nyssy jest w wielu miejscach opisywany w bardzo podobny sposób do Boga Filona z Aleksandrii. Jest On przede wszystkim, oprócz wskazanych powyżej cech „filozoficznych”, Bogiem Żywym, Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba, a dopiero potem Bogiem teologów i filozofów. Bóg Nyssenńczyka jest więc głównie Bogiem objawiającym się ludziom, Bogiem ich własnego religijnego doświadczenia. Jednocześnie podkreślić trzeba to, co musiało pojawić się dopiero w tekstach myślicieli chrześcijańskich, a nie mogło być – siłą rzeczy – u Filona: Bóg jest także Bogiem Jezusa Chrystusa, Bóg jest Trójcą Świętą. Bóg jest transcendentny, jest Stwórcą i Zachowawcą wszechświata, Panem i Sędzią, Królem i Mądrością. Bóg jest jednak poza światem, poza stworzeniem, poza poznaniem. Dla Filona z Aleksandrii transcendencja Boga nie do końca oznaczała Jego absolutną „inność”, w sensie bycia poza granicami wszystkiego. Bóg Aleksandryjczyka nie był transcendentny wobec ludzkiego języka. Nic z rzeczy świata stworzonego nie jest w stanie dorównać Bogu, ale można o Nim mówić w ludzkim języku; można mówić, choć trzeba mieć świadomość nieadekwatności tegoż języka. Można Bogu nadawać imiona, próbować Go określać językowo, choć zawsze trzeba mieć świadomość, że nie dotyczą one Jego samego, a tylko pewnych aspektów. I tutaj pojawia się pytanie fundamentalne dla refleksji teologicznej i filozoficznej Biskupa Nyssy: Czym jest to, co ujmują nazwy?

Grzegorz z Nyssy pozostaje bardziej radykalny w koncepcjach semantycznych niż Filon z Aleksandrii. Dla niego transcendencja Boga jest transcendencją absolut-

³⁴ Grzegorz z Nyssy, *De anima et resurrectione*, 72.

³⁵ Por. T.P. Verghese, *DIASTHEMA and DIASTASIS in Gregory of Nyssa. Introduction to a Concept and the Posing of a Problem* [w:] *Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa: Gregor von Nyssa und die Philosophie*. Leiden 1976, s. 243-260.

na. I to w dwóch perspektywach. Po pierwsze, Bóg jest transcendentny po wsze czasy (dalej okaże się, jak należy to rozumieć); po drugie, jest poza granicami wszystkiego, także języka. A jest to konsekwencją wspomnianej wcześniej „diastatycznej” (od greckiego słowa *diastasis*) różnicy między Bogiem a światem przez Niego stworzonym. Stąd, Bóg jest poza światem, poza stworzeniem, poza poznaniem i poza językiem. Ale jednocześnie: Bóg jest ponad światem, ponad stworzeniem, ponad poznaniem i ponad językiem. O Bogu niczego powiedzieć nie można. Jedyne zdanie, które o Bogu wypowiedzieć można, brzmi: On jest (istnieje) – sam przecież powiedział o Sobie *Jestem, który jestem* (*Ego eimi ho on*) (Wj 3,14)³⁶.

W traktacie *De Sancta Trinitate* Nysseńczyk napisze: *Natura boska, jaka jest, pozostaje zgodnie z naszą nauką we wszystkich nadawanych jej określeniach nienazwana (asemantos)*³⁷. W tym samym traktacie, wcześniej, napisał: *Gdyby było możliwe rozważać naturę Bożą samą w sobie i znaleźć w jej przejawach zarówno to, co do niej należy, jak i to, co jest jej obce, nie potrzebowalibyśmy żadnych innych racji i znaków, by wyjaśnić przedmiot naszego badania. Ponieważ przewyższa ona jednak poznanie badacza, a my jedynie na sposób przypuszczeń wyciągamy wnioski na podstawie pojedynczych znaków o tym, co chce ujść naszemu poznaniu, musimy dać się prowadzić za rękę (ananke [...] hemas cheiragogeisthai) poprzez wszelkie jej działania do zbadania boskiej natury*³⁸. Doda potem w traktacie *Quod non sint tres dei*: *My zaś idąc za wskazówkami Pisma nauczyliśmy się, że jest ona [natura] nienazywalna i niewypowiedziana, i mówimy, że każda nazwa, czy to wynaleziona przez ludzki zwyczaj, czy też przekazana przez Pismo, jest owocem dociekań dotyczących Bożej natury, nie zaś pojęciem dotyczącym samej [Jego] natury*³⁹.

BÓG I TO, CO POZA JEGO ISTOTĄ

Grzegorz z Nyssy wyraźnie podkreśla, że nie chodzi jedynie o niepoznawalność Boga, lecz niepoznawalność Jego istoty czy natury. W powyższym fragmencie niepoznawalność istoty wyrażona została przez dobitne stwierdzenie niedefiniowalności istoty lub natury i niemożliwości znalezienia dla niej jakiegokolwiek nazwy. Niepoznawalność istoty Boga zostanie bardzo mocno podkreślona w mowach *De Beatitudeinibus*: *Boska natura, sama w sobie i w swojej istocie, przekracza wszelkie poznanie i jest niedostępną dla domysłów, nie odkryto bowiem w ludziach zdolności zrozumienia rzeczywistości niepojętych ani dotarcia rozumem do rzeczy nieuchwy-*

³⁶ Wersja grecka Starego Testamentu na podstawie: *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Stuttgart 1965.

³⁷ Grzegorz z Nyssy, *De Sancta Trinitate*, 14.7-8. wyd. pol.: Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma trynitarne*, tłum. T. Grodecki, Kraków 2001, s. 88.

³⁸ Tenże, *De Sancta Trinitate*, 10.18-11.3 (wyd. pol., s. 85).

³⁹ Tenże, *Quod non sint tres dei*, 42.18-43.2 (wyd. pol., s. 107). Por. W. Jaeger, *Gregor von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist*, Leiden 1966, s. 25.

*nych*⁴⁰. Co zatem pozostaje, gdy istota nie jest dostępna? Pozostaje poznanie i wiedza dotycząca istnienia Boga, poznanie Boga poprzez świat przez Niego stworzony.

Pojawia się tutaj jeszcze ważna teologiczna i filozoficzna konsekwencja niepoznawalności istoty Boga. Jest ona niepoznawalna dla ludzkiego aparatu poznawczego i niewyraźna dla ludzkiego języka. Człowiek jako byt stworzony, a więc niedoskonały *ex definitione*, jako byt odległy od Boga poprzez „diastatyczny” dystans, nie ma możliwości ani poznać, ani wyrazić *ousia* Boga. Czy jednak będzie to możliwe w przyszłości, kiedy człowiek powróci do stanu sprzed grzechu pierworodnego, a więc do pierwotnego stanu Boskiego stworzenia? Nie! Powodem jest bowiem nie tylko ułomność ludzkiego aparatu poznawczego i ludzkiego języka; powodem jest nie tylko to, że człowiek na zawsze pozostanie bytem stworzonym, lecz przede wszystkim to, że jest to istotna cecha bytu Boga. Jest On w swej naturze niepoznawalny, gdyż taka jest Jego istota. Znaczy to tyle, że z natury swej Bóg w istocie swej jest niepoznawalny. Jest to więc racja metafizyczna, z której dopiero, jako jej konsekwencja, wynika racja epistemologiczna: Bóg jest w swej istocie niepoznawalny z powodu niedoskonałości poznawczych człowieka. Zagadnienie to zostało podjęte i na nowo opracowane (teologicznie i filozoficznie) przez myślicieli bizantyjskich w XIV wieku.

Grzegorz z Nyssy ma świadomość, że konsekwentne prowadzenie myśli teologicznej i wyciąganie z niej ostatecznych konsekwencji może mieć zgubne skutki dla zgodności jego propozycji teoretycznej z objawieniem. Nysseńczyk zdaje sobie sprawę z tego, że Pismo Święte nie mówi niczego o istocie czy naturze Boga⁴¹, ale bardzo często mówi o możliwościach poznania Boga. I tego zlekceważyć nie można. Wszak Biblia w wielu miejscach przypomina, że człowiek nie tylko może poznać Boga, lecz że Go poznaje i poznał, i jest to celem jego życia. Jan Apostoł w swym Pierwszym Liście pisze wyraźnie: *Piszę do was, ojcowie, że poznaliście Tego, który jest od początku* (1 J 2,13). Jeżeli Bóg jest całkowicie inny, różny od stworzonego przez siebie świata i oddzielony od niego przepaścią nie do przebycia; jeżeli Bóg jest absolutnie transcendentny, jest poza światem, poza stworzeniem, poza poznaniem i poza językiem; a jednocześnie jeżeli ten sam Bóg jest dla człowieka poznawalny i wielokrotnie do człowieka przemawiał, a także zesłał Swojego Syna, to Biskup Nyssy musi tę sprzeczność czy trudność rozwiązać. Jest to dla niego typowa antynomia, gdyż nie może zrezygnować z żadnego elementu składowego tego teologicznego pomysłu. Pokonać ją można tylko wtedy, kiedy uczyni się ją dynamicznym fundamentem swego własnego myślenia.

W *Komentarzu do Księgi Koheleta* Grzegorz z Nyssy wypisze swe teologiczne i filozoficzne *credo*, ujmujące jego własny sposób mówienia o Bogu i rozwiązujące powyższą antynomię. Píše: *Zatem, w sposobie mówienia o Bogu, kiedy chodzi*

⁴⁰ Tenże, *In Beatinibus*, 6. Polska wersja na podstawie: Grzegorz z Nyssy, *Homilie do Błogosławieństw*, tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2005, s. 78.

⁴¹ Por. Grzegorz z Nyssy, *Contra Eunomium*, II.257-258. Na podstawie: *Gregorii Nysseni Opera*, vol. I: *Contra Eunomium Librii*, pars prior, Liber I et II (vulgo I et IIb), Leiden 1960.

*o zagadnienie Jego istoty, wtedy jest czas milczenia. Kiedy zaś chodzi o kwestię Jego działania, o którym wiedza może dochodzić do świata, wtedy jest czas mówienia o Jego wszechmocy, poprzez opowiadanie o Jego dziełach i wyjaśnianie Jego czynów, i [jest czas] używania w tym momencie słów*⁴². Jest zatem oczywiste, że o Bogu można mówić jedynie wtedy, kiedy mówi się o Jego działaniach, a nie o Nim samym, czyli o Jego istocie. A w *Homiliach do błogosławieństw* doda: *Ten bowiem, który jest z natury niewidzialny, staje się widzialny przez swoje dzieła, w których można rozpoznawać Jego przymioty*⁴³. Te myśli zawarte w przytoczonych dwóch fragmentach, jak też wiele podobnych, staną się dla Nysseńczyka podstawą do opracowania teorii rozróżnienia między istotą Boga a Jego działaniami.

Koncepcja zaproponowana przez Biskupa Nyssy, rozróżnienia między *ousia* a *energeiai*, ma wyraźnie biblijne korzenie. Autor Księgi Psalmów wszak powiada: *Pokolenie pokoleniu głosi Twoje dzieła i zwiastuje Twoje potężne czyny* (Ps 145,4) lub *Któż opowie dzieła potęgi Pana, ogłosi wszystkie Jego pochwały?* (Ps 106,4). Biblijni nauczyciele mądrości, mówi Grzegorz z Nyssy, nigdy nie mówili o Bogu, lecz o Jego dziełach, o tym, co pochodzi od Niego. Tutaj pojawia się możliwość mówienia o niepoznawalnym i niewyraźnym Bogu. Jednakże należy pamiętać, że nie wolno przenosić wiedzy uzyskanej o Bogu na podstawie Jego dzieł na Boga samego. Nysseńczyk odrzuca możliwość poznania przyczyny przez poznanie jej skutków.

Problem nazywania Boga i mówienia o Nim jest jednym z ulubionych tematów teologicznego i filozoficznego pisarstwa Grzegorza z Nyssy. Powraca do niego bardzo często i w wielu miejscach swych traktatów na nowo go podnosi. Jego pisma staną się później źródłem dla refleksji teologicznej Dionizego Pseudo-Areopagity. Fundamentem dla myślenia Biskupa Nyssy stanie się fragment Listu do Filipian Pawła Apostoła: *Dlatego też Bóg Go ponad wszystko wywyższył i darował Mu imię ponad wszelkie imię* (Flp 2,9). Jego rozważania o niepoznawalnej i niewyraźnej istocie Boga w wielu miejscach podobne są do rozwiązań Filona z Aleksandrii, medioplatoników czy wczesnochrześcijańskich systemów teologicznych i filozoficznych, głównie Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenesesa. Nysseńczyk powraca do idei nienazywalności, szczególnie w swoim – jak najbardziej – teologicznym sporze z Eunomiuszem i jego zwolennikami. Odrzucał pomysł Biskupa Kyzikos, dla którego właściwą nazwą dla istoty Boga jest „niezrodzoność” (stąd, Syn jako zrodzony, nie mógł dla Eunomiusza być równy Ojcu). Bazując na biblijnym objawieniu oraz ideach filozoficznych, także Arystotelesa, Grzegorz z Nyssy potwierdzał, że nie ma nazwy dla istoty czy natury Boga.

Nie wszystkie nazwy czy określenia, które można odnaleźć w Piśmie Świętym, odnoszą się do Boga. Są takie, które odnoszą się do poszczególnych Osób Trójcy Świętej. Niektóre nazwy oznaczają nienazwaną Boską Chwałę i Jego Boski Majestat; inne znów są nazwaniem dla Boskich działań, szczególnie w stosunku do świa-

⁴² Tenże, *In ecclesiastem homiliae*, 7 (415.17-22). Na podstawie: *Gregorii Nysseni Opera*, vol. V: *In inscriptiones psalmorum*, *In sextum psalmum*, *In ecclesiastem homiliae*, Leiden 1962.

⁴³ Tenże, *In beatinibus*, 6; wyd. pol., s. 79.

ta stworzeń. Biskup Nyssy wymienia tutaj, jako przykłady, nazwy: Pan, Pasterz czy Chleb. Niektórzy ludzie – powiada Nysseńczyk – nazywają swoje konie imionami ludzi, lecz wcale nie oznacza to, że koń z istoty swej staje się wtedy człowiekiem; kiedy Szawel zmienił swe imię na Paweł, nikt nie pomyślał, że była to zmiana istoty Szawła. Podobnie jest i z nazwami dotyczącymi Boga. Są one czasowe, zatem nie mogą dotyczyć Boga samego, który jest poza czasem i poza jakąkolwiek formą ograniczenia. Używane mogą więc być jedynie metaforycznie. Żadna nazwa nie może jednoznacznie określać czy nazywać niewyraźnej istoty czy natury Boga.

Grzegorz z Nyssy jest sceptycznie nastawiony do adekwatnego sposobu nazywania Boga i Jego istoty w ludzkim języku. Jeżeli człowiek chciałby używać swego języka do określania czy wyrażania Boga, to musi wiedzieć, że w tym wypadku wszystkie słowa ludzkiego języka przekraczają swe normalne i dotychczasowe znaczenia. By mogły być zastosowane do wyrażania istoty Boga, muszą się zmienić, co pociąga za sobą również i zmianę dotychczasowego języka. Jest to konsekwencja dystansu, jaki dzieli naturę stworzoną i niestworzoną. Można mówić o ziemskim domu i niebiańskim mieszkaniu, lecz te dwa wyrażenia nie mają ze sobą nic wspólnego. Jedyne, co je łączy, to forma dźwiękowa wspólna ludzkiemu językowi. Ich znaczenia są zupełnie inne: pierwszego – ludzkie, drugiego – Boskie. Żadna z nazw ludzkiego języka nie odnosi się do istoty czy natury Boga. Nazwy te mogą jedynie odnosić się, aczkolwiek nieadekwatnie, do działań Boga i Jego odnoszenia się do natury stworzonej. W polemice z Eunomiuszem Grzegorz z Nyssy zwraca uwagę, że nazwa „Ojciec” nie jest terminem absolutnym, lecz jedynie relacyjnym, nie oznacza ona bowiem istoty Boga, a wyłącznie relację⁴⁴. To, co mogą dać wszystkie stosowane do Boga określenia, to powiedzieć tylko, czym On nie jest, a nie czym jest. Kiedy bowiem mówi się o Bogu, że jest niecielesny, to nie wypowiada się sądu pozytywnego, że jest On bez ciała, lecz negatywny, że nie jest on cielesny. A to dla Nysseńczyka jest fundamentalną różnicą. Dla niego nazwy ludzkiego języka, także te pochodzące z Pisma Świętego, nie odnoszą się do istoty Boga, lecz do Jego działań.

Rozróżnienie na istotę (*ousia*) i działania (*energeiai*), które znaleźć można w pismach teologicznych i filozoficznych Grzegorza z Nyssy, choć podobne do przeciwstawienia istoty (*ousia*) i mocy (*dynameis*) u Filona z Aleksandrii⁴⁵, pojawia się jednak w zupełnie innym miejscu. Aleksandryczyk wprowadzając bowiem to rozróżnienie, chciał pokonać ewidentną dla niego sprzeczność między jednoczesną transcendencją i immanencją Boga. Dla Biskupa Nyssy ta pozorna sprzeczność staje się dynamiczną zasadą całego systemu myślowego. Nie jest ona jednak pierwsza. Tym, z czego wynika ów problem z transcendentnym i immanentnym Bogiem, jest to, co stanowi metafizyczną zasadę teologii i filozofii Nysseńczyka – a mianowicie nieprzekraczalny dystans między naturą stworzoną i niestworzoną. By wytłumaczyć,

⁴⁴ Tenże, *Contra Eunomium*, I.190-192. Na podstawie: *Gregorii Nysseni Opera*, vol. I: *Contra Eunomium Libri*, pars prior, liber I et II (vulgo I et XIIB), Leiden 1960. Dokładniej chodzi o fragment 190.27-192.8.

⁴⁵ Filon bardzo często zamiennie stosuje terminy *dynamis* i *hyparxis*.

jak jest możliwe, że absolutnie transcendentny Bóg, nieskończenie oddalony od świata, zupełnie od niego inny, jest jednocześnie w nim obecny, Grzegorz z Nyssy wprowadził rozróżnienie na niepoznawalną istotę Boga i poznawalne w objawieniach czy teofaniach Boskie działania. Przy okazji niejako Biskup Nyssy rozstrzygnął inny problem – nazwy nie określają Boga samego, lecz jedynie Jego działania, czyli to, w czym świecie On się objawia. Teologiczne i filozoficzne pomysły Grzegorza z Nyssy zostaną wykorzystane później przez teologów bizantyjskich, jednak nie w czystej formie, lecz przeformułowane w myśli teologicznej Dionizego Pseudo-Areopagity.